

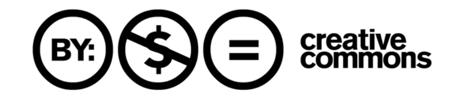
Monsieur Jean-Claude Schmitt

Du bon usage du « Credo »

In: Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Rome : École Française de Rome, 1981. pp. 337-361. (Publications de l'École française de Rome, 51)

Résumé

Les théologiens du XIIIe siècle ont développé une théorie de la croyance et du «faire croire» à l'usage des nouvelles formes d'apostolat en milieu laïc. Selon eux, les laïcs (minores) devaient professer un minimum de foi « explicite », exprimé dans le Credo et éclairant leur devono, mais sans jouir d'une cognitio aussi étendue que celle des clercs (majores). Tout en encourageant l'édification religieuse des laïcs, l'Église imposait à celle-ci des limites délibérées, propres à préserver les laïcs des deux dangers de l'hérésie et des superstitions, mais aussi à conserver aux clercs le monopole de renonciation de la bonne croyance.



JEAN-CLAUDE SCHMITT

DU BON USAGE DU «CREDO»*

Avant d'étudier les moyens par lesquels l'Eglise a cherché à «faire croire» au Moyen Âge, et particulièrement au XIII[e] siècle, nous devons constater que l'objet même de notre interrogation était désigné à l'époque considérée, au cœur du système des croyances religieuses, par la formule fondamentale: «je crois» (*Credo*); et que la culture chrétienne médiévale a eu non seulement un canon de la croyance, mais une théorie de la croyance, et même une théorie du «faire croire», mises en forme au XIII[e] siècle par les théologiens.

Dans ces conditions, il paraît légitime de s'interroger d'abord sur cette théorie de la croyance et sur la théorie de la pratique de ceux qui faisaient profession de «faire croire» les autres, pour définir ensuite le contenu et les modalités, puis les limites subies ou volontaires, de leur action.

Le minimum de croyance «explicite»

1 – La théologie du XIII[e] siècle possédait une définition de la croyance. Dans la ligne de la tradition augustinienne, cette définition était donnée au chapitre *De fide* des commentaires du troisième livre des *Sentences* de Pierre Lombard: la croyance est «l'argument de ce qui n'est pas évident»; c'est un mode de connaissance (*cognoscere*) et de compréhension (*intellectus*), intermédiaire entre la «*scientia*» – fondée sur des certitudes objectives – et l'«*opinio*», qui comporte un doute: il s'agit en effet de croire à des choses invisibles, ce qui requiert à la fois une «*adhesio*» ferme, et une «*cogitatio*», c'est-à-dire une «agitation» de l'esprit face à un donné pouvant être mis en doute[1].

* Je remercie le P. Pierre-Marie Gy d'avoir accepté de discuter longuement avec moi de ce travail, qui s'est enrichi de ses nombreuses suggestions.

[1] Thomas d'Aquin, *Summa Theologica, II[a] II[e]*, Q. 2, art. A: «Croire, est-ce cogitation ou adhésion?».

Cette définition renvoie comme en négatif à une théorie de la connaissance selon laquelle la perception par les cinq sens, et avant tout par la vue, est le fondement du savoir objectif du réel. La croyance est au contraire le savoir de l'invisible.

Cette définition mettait moins l'accent sur le sujet ou même sur l'objet de la croyance que sur l'opération de la croyance : c'était une définition de la croyance *en général*, indépendamment de tout objet précis de la croyance, même si le contexte dans lequel elle était donnée faisait surtout référence à la croyance en Dieu.

Cette description de l'opération de la croyance affirmait qu'il existe entre « croyance » et « science » un rapport dialectique, et non une exclusion mutuelle; ainsi la croyance est-elle un savoir, de même que la science n'ignore pas le doute. Cette définition se conformait ainsi à toute la tradition philosophique occidentale; mais en associant étroitement l'*intellectus* à la croyance, elle illustrait aussi un moment précis de l'histoire de la théologie : celui où la foi, depuis saint Anselme, était définie « en quête d'intelligence » (*fides quaerens intellectum*).

Cette formule marque un moment fondamental de l'évolution de la pensée théologique. Elle n'était pas moins lourde de signification dans la pratique sociale consistant à « faire croire », car elle invitait à distinguer les hommes dans leur croyance selon qu'ils étaient en possession de plus ou moins de « raison ».

2 – La croyance n'était pas opposée comme aujourd'hui à l'*incroyance*. Une véritable théologie de l'incroyance se développe même sous nos yeux dans l'Église depuis quelques années[2]. Cette opposition de l'incroyance et de la croyance n'est guère concevable que depuis le XVIe siècle[3]. Au Moyen Âge, les théologiens ne laissaient pas de place à l'incroyance : ils pensaient que seuls les fous pouvaient nier l'existence de Dieu[4]. En revanche, ils

[2] Où *l'incroyance* apparaît presque comme le concept premier : cf. J. F. Six, *L'Incroyance et la Foi ne sont pas ce qu'on croit*, Paris, Éd. du Centurion, 1979, p. 85-89; et du même auteur, en collaboration avec M. D. Chenu, *L'Esprit qui nous parle à travers l'incroyance*, Paris, Éd. du Cerf, 1976.

[3] La thèse de L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1942 (rééd. 1968), selon laquelle l'incroyance était inconcevable au XVIe siècle, est aujourd'hui assez largement mise en doute; voir en dernier lieu : J. Wirth, *La Jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance*, Genève, Droz, 1979, p. 137-140.

[4] Guillaume Perault, *Summa Virtutum et Vitiorum*, Cologne, 1614, p. 34 et suiv., cap. VI : l'« erreur » de ceux qui nient l'existence de Dieu « *non solum est insipientia, imo insania* ». Ils

distinguaient divers degrés qualitatifs de la croyance, de la « vraie croyance » ou foi (*fides*) aux formes variées dans le temps et l'espace de l'« *infidelitas* ». Le préfixe « *in-* » ne signifiait pas l'absence de foi, mais l'adhésion à un autre système de croyances religieuses (au sens où les Musulmans étaient désignés comme « Infidèles »). Ainsi, quoique la vraie foi fût donnée comme Vérité absolue par l'Église, elle était relativisée par l'« *infidelitas* »; celle-ci était toujours présente à l'horizon de la « *fides* », sur les marges géographiques de l'Occident, ou, sous la forme de déviances ou de refus divers, au sein même de la chrétienté; ces deux points de fixation de l'« infidélité » justifiaient des actions différentes, mais complémentaires et souvent synchroniques, pour « faire croire » : croisades ou missions d'un côté, inquisition ou catéchèse de l'autre.

3 – Le mot même de « *fides* » était essentiel au XIII[e] siècle : il désignait l'allégeance faite à une personne, mais aussi l'échange, le crédit, la « créance » contractée avec elle, que cette personne fût le seigneur temporel, Dieu, ou aussi le diable à qui les magiciens étaient réputés faire hommage et avec qui les sorcières passaient pour avoir conclu un pacte.

S'agissant de la reconnaissance de Dieu, la croyance pouvait revêtir différentes formes : les théologiens établissaient une hiérarchie entre ceux qui, tels les Gentils, se contentent de croire que Dieu existe (*credere Deum*), ceux qui croient à ce que dit Dieu, mais qui mènent une vie immorale (*credere Deo*), et les seuls vrais chrétiens qui croient « en Dieu » (*credere in Deo*) avec amour[5].

Le même verbe « croire » servait ainsi à définir plusieurs formes de croyance, ou à les énoncer (*credere quod*). Cette polysémie ne va pas de soi, elle est un fait culturel : analysant des systèmes de croyance étrangers au christianisme, les anthropologues découvrent en effet que les diverses acceptions de notre verbe « croire » y sont exprimées par des mots très différents[6]. Mais cette situation linguistique va de pair avec une conception

---

sont « *stulti et superbi* » dit saint Thomas, *Opusculum in Symbolum Apostolorum* ... (Parme, t. 16, p. 136).

[5] Thomas d'Aquin, *op. cit.*, art. 2 : « Convient-il de faire des distinctions dans l'acte de foi en ceci qu'il y a : croire à Dieu, croire Dieu, et croire en Dieu? ». La question a été souvent commentée, par exemple par les prédicateurs : voir Jourdain de Pise, OP († 1311), cf. Don Giuseppe De Luca (éd)., *Scrittori di Religione del Trecento. Testi originali*, Turin, Einaudi, 1977, I, p. 13-17.

[6] J. Pouillon, *Remarques sur le verbe « croire »*, dans M. Izard et P. Smith, *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51, et *Id.*, *Vous croyez*, dans *Nouvelle revue de psychanalyse, La Croyance*, 18, 1978, p. 29-34.

et une pratique de la «religion» très différentes des nôtres. Dans la civilisation occidentale, l'affirmation d'une foi unique, seule légitime, par une Église usant de son «autorité» pour définir par rapport à elle toutes les formes de la croyance, n'est sans doute pas étrangère à la richesse sémantique du verbe «croire». Et cette remarque vaut aussi bien pour le substantif «foi» qui lui correspond.

4 – La «bonne croyance» est en effet la foi. Selon les théologiens, la foi elle-même connaît des degrés qualitatifs : elle peut être «*viva*» ou «*mortua*» (selon les dispositions morales qui l'accompagnent), «*formata*» ou «*informis*» (cette dernière est la foi des infidèles, ou la foi contrainte des démons qui croient à Dieu malgré eux), «*non ficta*» ou «*ficta*» (les hérétiques qui feignent de croire en Dieu), «*magna*» ou «*modica*»[7], et surtout «*explicita*» ou «*implicita*», distinction fondamentale sur laquelle nous allons revenir. Mais les formes jugées imparfaites de la foi n'en participent pas moins de celle-ci. La notion de foi, sous toutes ses formes, se caractérise donc par sa très grande extension; «*fides*» est d'ailleurs, dans la culture chrétienne, le principal substantif du verbe «*credere*»[8].

5 – Cette extension de la notion de foi me paraît liée à la visée à la fois eschatologique et universaliste qui caractérise le christianisme, dont le but ultime est le Salut pour *tous* les hommes. Or la foi est nécessaire au Salut, avant même les œuvres, car «sans la foi il est impossible de plaire à Dieu»[9]. Mais si la foi est d'abord connaissance (*cognitio*) de la vérité, comment concilier la nécessité du Salut pour tous et l'exigence de la Révélation, dont tous les hommes, historiquement, n'ont pu bénéficier? Cette question fondamentale a été d'abord posée en termes historiques, puis en termes sociologiques. La réponse, dans les deux cas, était la même : le minimum de foi nécessaire et suffisant pour être sauvé *varie* selon l'époque, et la condition des personnes.

[7] Par exemple Guillaume Perault, *op. cit.*, cap. XXIX : *De diversitate fidei.*

[8] Comme le souligne E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, tome 1, chap. 15 : *Créance et croyance*, p. 171-179, remarquant que *fides* est surtout devenu le substantif de *credere* sous l'influence du christianisme. *Credulitas* peut avoir le même sens, mais désigne de préférence la croyance en général (croire un homme, un récit...) à l'inverse de *fides*. Voir l'usage différent de ces deux mots comme rubriques de *l'Aphabetum Narrationum*, recueil *d'exempla* du XIV[e] siècle, étudié par Mlle C. Ribaucourt.

[9] Saint Paul, Épître aux Hébreux, 11, 6, *Sine fide impossibile est placere Deo*, développé parmi bien d'autres par saint Thomas dans son sermon sur le *Credo*, dont le P. Mandonnet a pensé qu'il avait été prêché en 1273, à Naples, durant le Carême : *Opusculum in symbolum*

Historiquement, il était inconcevable que la possibilité d'être sauvé n'ait pas été donnée aux hommes qui vécurent avant le Christ. «Il a (donc) fallu», dit saint Thomas, «que ce mystère de l'Incarnation du Christ, en quelque manière, ait été cru à toute époque chez tous les humains». Mais avant l'Incarnation, les hommes ne pouvaient avoir que la «prescience» de celle-ci, ce qui suffit à leur salut. Au temps de la Loi, ce seuil minimum fut élevé à la «prescience de la Passion et de la Résurrection»[10]. Enfin, au temps de la Grâce «il faut», dit Pierre Lombard, «croire tout ce qui est contenu dans le Symbole»[11].

Mais constatant l'incapacité de certains à satisfaire cette exigence, l'auteur des *Sentences* et plus encore ses commentateurs du XIIIe siècle, établirent une double distinction entre «*majores*» et «*minores*», entre «foi explicite» et «foi implicite». Cette distinction leur semblait déjà légitime au temps de la Loi, où Moïse et Abraham comptaient parmi les «*majores*». Elle concernait surtout la situation présente de l'Église[12] : les «*majores*» y sont les clercs, tenus d'adhérer «explicitement» ou «distinctement» à toutes les croyances de l'Église, dont ils doivent, en raison de leur «*officium docendi et praedicandi*», expliquer l'essentiel aux «*minores*» ou «*simplices*». Ceux-ci sont les laïcs, dont Pierre Lombard constate déjà qu'ils sont incapables de «*distinguere et assignare*» les articles du Symbole. Aussi ont-ils une foi «voilée» (*velata*), se contentant d'adhérer à l'enseignement des «*majores*». Selon Job (1,14), ils sont comparés aux ânes qui paissent à côté des bœufs qui labourent et à qui sont assimilés les clercs. Les «*minores*» du temps présent ont donc, pour l'essentiel, une fois «implicite», comme les «*minores*» de l'Ancien Testament; mais contrairement à eux, ils ont le privilège de vivre au temps de la Grâce: aussi doivent-ils avoir un *minimum* de foi «explicite», que leur assure l'enseignement de l'Église et qu'ils ont en

---

apostolorum (éd. de Parme, tome 16, p. 135); cf. P. Mandonnet, *Le Carême de saint Thomas d'Aquin à Naples (1273), Miscellanea storico-artistica*, Rome, 1924, p. 195-212.

[10] Thomas d'Aquin, *II^a^ IIe*, Q. 2, art. 7.

[11] Cette dernière phrase est le point de départ de la Distinction XXV du livre III des *Sentences*, qui a fait l'objet des Commentaires ultérieurs *De Fide* (*Ad Claras Aquas*, II, 1916, p. 665-670).

[12] R.-M. Schultes, *Fides implicita. Geschichte der Lehre von der Fides implicita und explicita in der katholischen Theologie*, I. Regensburg, 1920. Voir surtout en dernier lieu: P. M. Gy, *Évangélisation et sacrement au Moyen Âge*, dans C. Kannengiesser – Y. Marchasson (éd.), *Humanisme et foi chrétienne*, dans *Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 564-572.

commun avec les clercs. Les théologiens du XIII[e] siècle s'efforcèrent de déterminer quel était ce minimum.

Pour justifier cette recherche, saint Thomas prend le cas-limite de l'homme sauvage (*aliquis natus in silvis, vel etiam inter lupos...*) que l'annonce de l'Évangile n'aurait pu toucher au fond des bois. Privé de croyance explicite en la vraie foi, il sera pourtant sauvé, si du moins il se laisse guider vers le bien par sa «raison naturelle», car Dieu, considérant sa bonne volonté, ne manquera pas de l'éclairer «soit par une inspiration intérieure, soit par une révélation, soit par l'envoi d'un missionnaire»[13].

Les laïcs ordinaires sont dans une situation assez comparable : si pour être sauvés, dit saint Bonaventure, il leur était nécessaire de retenir tous les articles de la foi «*distincte et implicite*», «peu seraient sauvés, ce qui est bien cruel à dire»[14].

Mais à l'inverse, une foi entièrement implicite ne serait pas suffisante, et les laïcs n'auraient pas d'excuse à ignorer l'enseignement de l'Église cherchant à «expliciter» à leur profit une part au moins de la croyance.

Sur cette part, nécessaire aux laïcs, de foi «explicite», saint Bonaventure, saint Thomas, étaient d'accord : les laïcs doivent croire explicitement à l'Unité et à la Trinité des personnes divines, à l'Incarnation, à la Passion, à la Résurrection, et, ajoute saint Bonaventure, à la Rémission des péchés; autrement dit à tout ce qu'énonce le *Credo* – comme l'affirme au début du siècle Jacques de Vitry[15] – ou du moins, selon les théologiens du milieu du XIII[e] siècle peut-être moins exigeants, à la Trinité et aux Mystères du Christ.

Saint Bonaventure a aussi indiqué par quels moyens les laïcs peuvent retenir ces rudiments de foi explicite : 1) en écoutant la «*praedicatio*» des «*majores*», 2) en suivant l'«*ecclesiasticus usus et consuetudo*» : par exemple, en faisant le signe de croix, «au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit», ils se souviendront de l'Unité et de la Trinité des Personnes divines; en suivant

[13] Thomas d'Aquin, *Questiones disputatae (...) de Veritate*, Q. XIV *De Fide*, 11, obj. 1, et autres occurences dans l'œuvre de saint Thomas (cf. *Index Thomisticus*, *s. v.* «*silvis*»). Voir L. Caperan, *Le problème du Salut des Infidèles. Essai théologique*, Paris, 1912, p. 193-199, et surtout P. M. Gy, *op. cit.*

[14] Bonaventure, *Sent. Lib. III*, Dist. XXV, art. 1, q. 3 (Quaracchi, III, p. 543-544).

[15] Jacques de Vitry, Sermon *Ad Viduas et Continentes*, Th. s. ex Cant. I, 9 *Pulchre sunt gene tue sicut turturis, collum tuum sicut monilia* (BN, m. Lat. 17509, f° 142v-145v) : *In novo autem testamento oportet explicite credere omnes articulos principales sicut in Symbolo continentur.* Je remercie Mme Marie-Claire Gasnault d'avoir bien voulu me communiquer le texte de ses transcriptions des sermons «*ad status*» de Jacques de Vitry.

les grandes fêtes célébrées par l'Église, et les «actes des prêtres», ils retiendront la Nativité, la Passion, la Résurrection et la Rémission des péchés.

Position d'enseigné et conformisme rituel étaient donc les garants de la foi des laïcs: la «*devotio*» devait pallier chez eux les faiblesses de la «*cognitio*». Cela était plus vrai encore dans le cas de leur foi «implicite», qui consistait pour les «*minores*» à s'en remettre à la foi que seuls les «*majores*» ont explicitement (Pierre Lombard, saint Thomas), ou «à croire de façon générale ce que croit la très sainte mère l'Église» (saint Bonaventure).

6 – En théorie au moins, les conditions de «*majores*» et «*minores*» n'étaient pas figées, puisque «la succession des temps» semblait marquée par une explicitation croissante de la foi: là encore le modèle, emprunté à Grégoire le Grand (Homélie sur Ezechiel: «*Per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum*») était d'abord historique, mais il s'appliquait au progrès de la foi dans la vie d'un seul homme (*profectus unius hominis in fide per successionem temporum*)[16]. Cette conception «progressiste» de la foi ne pouvait qu'encourager les efforts apostoliques de l'Église du XIIIe siècle.

Faire croire ou faire dire?

Le symbole de la foi était au cœur même de la définition de la «bonne croyance», et son acquisition («tenir et croire le Symbole») était le but déclaré de l'enseignement religieux. Depuis longtemps, sa «simplicité», sa «brièveté» et sa «plénitude»[17] le vouaient à être le point fort de l'apostolat de l'Église. Sa version la plus ancienne, le *Credo*, passait d'ailleurs pour avoir été composée par les douze Apôtres.

Certes, le Symbole de la foi n'était pas le tout de la croyance: il comportait des «tenants» et «aboutissants», comme le disait saint Bonaventure[18], mais il était, comme le prêchait aussi Maurice de Sully, le «fondement» de toute la «fabrique» de la vie spirituelle et morale du chrétien[19].

1 – La plus ancienne version du Symbole, et la plus en usage au XIIIe siècle, était le *Credo*. Les versions du Symbole composées plus récemment

[16] Thomas d'Aquin, *Questiones disputatae (...) de Veritate*, XIV, 11.

[17] Pseudo-Augustin, Sermo CCXLI *De Symbolo*, *P.L.* 39, col. 2190.

[18] Bonaventure, *Sent. Lib. III*, Dist. XXV, art. 1: (Quarrachi III, p. 537): «*multa sunt credenda, quae in Symbolo non continentur (...), verum est de antecedentibus, sicut est hoc quod est Deum esse, et de consequentibus, sicut sunt multa alia ...*».

[19] Maurice de Sully, *Hodie, carissimi nobis sancte et individue Trinitatis*, etc, Paris, BN, ms. lat. 14937, fo 59vb.

dans la défense de la vraie foi face à l'hétérodoxie (Symboles de Nicée en 325, de Constantinople en 381, Symbole «*Quicumque vult*», composé au V[e] siècle, bien qu'attribué à Athanase, évêque d'Alexandrie, un siècle plus tôt) étaient également connues au XIII[e] siècle, mais avaient un usage liturgique plus limité[20], et n'avaient aucune place dans la catéchèse.

Originellement, le *Credo* était la formule baptismale du catéchumène[21]. Jamais ce lien du *Credo* et du baptême ne fut oublié[22], mais en raison du passage progessif, entre le IX[e] et le XI[e] siècles selon les régions, du baptême des adultes au baptême des enfants, l'obligation de connaître le *Credo* fut imposée désormais aux parrains et marraines et non plus aux baptisés eux-mêmes[23]. En inversant l'ordre chronologique de la profession de foi et de l'administration du baptême, cette évolution modifia peut-être la signification théologique du rapport entre foi et sacrement; concrètement, elle posa aussi le problème, fondamental au XIII[e] siècle, de l'éducation religieuse des jeunes enfants déjà baptisés.

Le *Credo* intervenait de deux manières dans la liturgie :

– aux offices des heures canoniques, marqués traditionnellement par la lecture de psaumes, pour ceux du moins (moines, clercs, puis laïcs cultivés, notamment en milieu urbain) qui savaient lire le latin; les simples fidèles incapables de lire devaient pendant ce temps réciter un certain nombre de *Pater Noster*, et à partir du XII[e] siècle, d'*Ave Marie*[24]. De plus, à

[20] Le Symbole de Nicée était chanté aux messes solennelles de toutes les fêtes ayant un rapport avec l'un de ses articles : Trinité, Noël, Circoncision, Épiphanie, Pâques, Ascension, etc. Cette liste déjà longue fut étendue à d'autres grandes fêtes, à leurs octaves, etc. Cf. Guillaume Durand, *Rationale Divinorum Officiorum*, Naples, 1859, p. 206-212.

[21] Qui devait le réciter, ainsi que le *Pater Noster*, lorsqu'il avait satisfait aux trois «scrutins» préliminaires : cf. J. Corblet, *Histoire (...) du sacrement de baptême*, I, Paris-Bruxelles-Genève, 1881, p. 461-465.

[22] Jean Beleth expliquait par exemple que le *Credo* est chanté à la messe «*ad neophitorum in articulis fidei instructionem*», *De Ecclesiasticis Officis*, éd. J. Douteil, Turnholt (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XLI A), 1976, p. 214 (101). Si saint Thomas d'Aquin a prêché sur le *Credo*, en 1273 à Naples, *durant le Carême*, le fait peut être interprété dans le même sens. Cf. J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, Oxford, 1975, p. 401, n. 86

[23] En 803-811, Charlemagne et l'évêque Gerbald de Liège interdisaient à ceux qui ignorent le *Pater* et le *Credo* de tenir les enfants sur les fonts baptismaux, cf. *Capitularia Regum Francorum*, Legum Sectio II, tome I, Hannovre, 1883, p. 241-242.

[24] P.M. Gy, *L'office des Brigittines dans le contexte général de la liturgie médiévale*, dans H. Slott, *Nordiskt Kollokvium II, 1. Latinsk Liturgiforskning* (12-13 maj 1972), Institutionen för Klassiska Språk vid Stockholms.

«prime» et à «complies», c'est-à-dire matin et soir, clercs et laïcs devaient réciter à voix basse le *Credo*[25]. Cette coutume était de règle dans les rituels des XII[e] et XIII[e] siècles (Jean Beleth, Guillaume Durand), et l'ordre des Prêcheurs y était plus que tout autre attaché[26].

– lors de la messe dominicale, où le *Credo* était expliqué aux fidèles, en langue vulgaire, entre l'homélie et l'eucharistie, c'est-à-dire durant les «prières du prône», qui constituaient la seule partie en langue vulgaire de la liturgie de la messe[27]. Dans le *Speculum Ecclesie*, Honorius Augustodunensis (début du XII[e] siècle), montre comment le prêtre doit inviter les fidèles à dire le *Credo* avec lui et comment il doit leur en expliquer les mérites[28]. Bien mieux, le sermon lui-même pouvait porter intégralement[29] ou partiellement[30] sur le *Credo* et en donner une explication encore plus détaillée. L'enseignement du Symbole de la foi au «peuple», appelé de leurs vœux au même moment par les théologiens, apparaît ainsi comme une réalité, liée avant tout au renouvellement de l'homilétique au XIII[e] siècle.

2 – Dès le XII[e] siècle et plus encore au XIII[e] siècle, se multiplièrent les statuts synodaux imposant l'enseignement du *Credo*. Ils paraissent avoir été particulièrement nombreux dans le Midi de la France, en relation avec la lutte contre l'hérésie, et en Angleterre, sous l'influence des évêques réformateurs. Cet effort d'enseignement visait trois types de personnes :

[25] J. A. Jungmann, *Pater Noster und Credo im Breviergebet. Eine altchristliche Tauferinnerung*, rééd. dans *Gewordene Liturgie*, Innsbruck-Leipzig, 1941, p. 167.

[26] Humbert de Romans, *Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum*, I, XLIII, *De Symbolo*, éd. J. J. Berthier, Rome, 1889, p. 141-144 : «*Sic ergo patet quare pluries Symbolum dicimus quam alii multi*, etc».

[27] Les «prières du prône» sont «l'ensemble d'un ou plusieurs invitatoires indiquant au peuple des intentions de prière qu'il écoutait assis, et de prières proprement dites qui se récitaient debout ou à genoux, le tout lié au sermon de messe dominicale», cf. J. B. Molin, *L'oratio communis fidelium au Moyen Age en Occident du X[e] au XV[e] siècle*, dans *Miscellanea Liturgica* (...) *Giacomo Lercaro*, Rome-Paris-Tournai-New York, 1967, II, p. 321.

[28] Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesie*, *P.L.* 172, col. 823-824, et J. B. Molin, *op. cit.*, p. 344.

[29] Celui déjà de Maurice de Sully, *De Simbolo laicis dicendo. Credo in Deum, Patrem etc. Nos creons la Sante Trinité*, etc, éd. C. A. Robson, *Maurice de Sully and the medieval vernacular homily with the text of Maurice's French homilies from a Sens cathedral chapter ms.*, Oxford, 1952, p. 82-83; voir aussi son sermon sur la Trinité (cf. *supra*, note 19), les sermons déjà cités de saint Thomas (note 9), de Jourdain de Pise (note 5).

[30] Deux modèles de sermons *ad status* de Jacques de Vitry, adressés l'un *Ad pueros et adolescentes* (BN, ms. lat. 17509, f° 149v-151v), l'autre *Ad viduas et continentes* (cf. *supra*, note 14).

– les clercs eux-mêmes, dont la foi n'était pas toujours aussi «explicite» qu'il convenait. L'ignorance du clergé paroissial en ce domaine avait déjà été largement dénoncée à l'époque carolingienne[31]. Cette préoccupation demeura au XIIIe siècle, tandis que l'épiscopat faisait preuve d'exigences accrues à l'égard de son clergé, surtout pour les prêtres, appelés à administrer les sacrements[32].

– les laïcs adultes, à qui les curés durent exposer les articles du *Credo* «*simpliciter ac distincte*», en langue vulgaire, les dimanches et jours de fête (*domestico ydiomate inculcent*). Les laïcs étaient tenus de connaître trois «prières»: l'oraison dominicale, ou *Pater Noster*, dont les prêtres expliquaient les 7 «*peticiones*» qui le constituent; la Salutation angélique, ou *Ave maria*; le *Credo*. Pris dans cette trilogie, ce dernier tendait à n'être plus considéré comme une profession de foi et à se détacher de son contexte liturgique: il devint l'une des trois oraisons caractéristiques de la dévotion quotidienne des simples gens[33].

– les enfants, tenus d'apprendre ces trois prières à partir de l'âge de sept ans, «âge de discrétion» faisant d'eux pleinement ces êtres de «raison» dont la foi était nécessaire au salut. Pour le P. Gy, qui fait siennes sur ce point les conclusions de Philippe Ariès, les enfants étaient considérés comme des «adultes en réduction»[34]. Cela est vrai, mais l'enseignement du *Credo* aux enfants ne reposait pas seulement sur l'idée que la foi leur était nécessaire «*a puericia*», aux enfants aussi bien qu'aux adultes; notons aussi

[31] *Capitularia regum francorum, op. cit.*, consulter l'index, *s.v.* «*Symbolum*» Voir en particulier l'*Admonitio Generalis* de Charlemagne, en 789, *ibid.* p. 61-62.

[32] Cela apparaît surtout en Angleterre où à chaque niveau de la hiérarchie ecclésiastique étaient définis les devoirs d'éducation à l'égard des clercs du niveau juste inférieur: des archevêques aux évêques, aux archidiacres, aux curés, aux prêtres, aux simples clercs. Les curés doivent connaître le Décalogue, les 7 péchés capitaux, les 7 sacrements, etc. et les Symboles *major* (i.e. de Nicée) et *minor* (i.e. le *Credo*), et le *tractatus «Quicumque vult» qui quotidie ad Primam psallitur*, c'est-à-dire le Symbole dit d'Athanase. Cf. Robert Grossetteste, *Epistolae*, éd. H. R. Luard, Londres, 1861, p. 154-166, ou les statuts synodaux de Norwich (1257) dans D. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, Londres, 1737, I, p. 731-732. Plutôt que de citer ici tous les statuts consultés, je renvoie aux études générales de J. R. Moorman, *Church Life in England in the thirtenth Century*, Cambridge, 1946; O. Dobiache-Rojdestvensky, *La vie paroissiale en France au XIIIe siècle d'après les actes épiscopaux*, Paris, 1911; R. Foreville, *Les statuts synodaux et le renouveau pastoral du XIIIe siècle dans le Midi de la France*, dans *Le Credo, La morale et l'Inquisition*, (*Cahiers de Fanjeaux*, 6), Toulouse, 1971; F. W. Oedinger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leide, 1953, notamment p. 51.

[33] Ainsi les statuts de Coventry (1237) imposent à tout chrétien de dire «tous les jours»: sept *Pater Noster*, sept *Ave Maria*, et deux *Credo*. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. XXIII, col. 432.

[34] P. M. Gy, *Évangélisation et sacrement*..., *op. cit.*, p. 569, n. 31

l'observation, faite par Jacques de Vitry, que l'enfant est une «cire molle» à laquelle il est plus facile d'imprimer la marque de la religion qu'à un homme adulte : enseigner les enfants, c'était s'assurer pour l'avenir de bons adultes[35]. Par le biais de cette attention à la croissance de l'enfant, la spécificité de l'enfance tendait donc à être reconnue dès le début du XIIIe siècle, s'accordant à la vision «progressiste» de la foi au cours de l'existence de chaque homme.

Cette éducation des enfants se faisait d'abord à l'église, comme pour leurs parents, qui étaient invités à les y conduire les dimanches et jours de fête. Ils y recevaient par ailleurs un enseignement spécifique quand ils répondaient à la «convocation» des curés; ces derniers étaient parfois tenus d'instruire particulièrement un ou deux enfants qui à leur tour instruisaient les autres enfants[36].

Le premier modèle de sermon «*Ad pueros et adolescentes*» de Jacques de Vitry permet de juger concrètement de ces méthodes d'enseignement et des résultats que le clergé en attendait: la «teneur» du sermon traite des relations entre les parents et leurs enfants, et pourrait tout aussi bien s'adresser aux premiers qu'aux seconds. Mais dans le «prothème», Jacques de Vitry s'adresse directement aux enfants, en leur demandant pour commencer de faire le signe de croix, comme ils doivent prendre l'habitude de le faire au début de tout sermon; puis il expose quels gestes et quelles prières doivent scander leur vie quotidienne : au lever, un signe de croix et un *Pater Noster*; en se mettant à table, un *Pater*, et autant à la fin du repas; au coucher, un signe de croix et un *Pater*, contre les cauchemards et les démons; un *Pater* aussi quand ils entendent la cloche de l'église ou traversent un cimetière; quand ils entrent à l'église, un signe de croix, une génuflexion devant l'autel ou le crucifix, et cinq actions de grâce en l'honneur des cinq plaies du Christ; puis une génuflexion devant la statue de la Vierge, et sept *Ave Maria*; cela fait, il convient, pour finir, que l'enfant «offre sa foi à Dieu» en disant le *Credo*, puis en récitant «les autres prières que Dieu lui inspire».

[35] Jacques de Vitry, *Sermo ad pueros et adolescentes*, ex Proverb. XXII «*Adolescens juxta viam suam, etc*», *op. cit.*, début du prothème «... *Valde sunt necessaria pueris et adolescentibus, qui habiles sunt et ydonei ad suscipiendam doctrine eruditionem, sicut cera mollis et tenera facile suscipit sigilli impressionem. Sed pauci sunt aut nulli qui predicent illis et frangant eis panem doctrine*».

[36] Notamment d'après le Synode de Salisbury, dès 1127, Mansi, *op. cit.* t. XXII, col. 1107 : *pueros frequenter quoque convocent, et unum vel duos instruant, qui alios instruant in praedictis.* Belle préfiguration, Outre-Manche, de «l'enseignement mutuel» tant débattu au XIXe siècle!

Mais l'éducation religieuse des enfants n'avait pas lieu qu'à l'église sous la responsabilité immédiate des prêtres : ils devaient aussi être instruits dans la foi au sein de leur famille, par leurs parents, notamment leur mère lorsqu'elle était veuve : Jacques de Vitry s'adressait aux veuves en ce sens[37].

Tant pour les adultes que pour les enfants, les prêtres devaient s'assurer que cet enseignement avait été reçu. Ce contrôle ne se faisait plus seulement, comme à l'époque carolingienne, à l'occasion du baptême d'un enfant, mais lors de la confession, rendue obligatoire pour tout chrétien au moins une fois l'an, en 1215 : quoique la connaissance des articles de la foi ne fut pas nécessaire à l'administration du sacrement de pénitence, le confesseur devait s'assurer dès le début de son entretien avec le pénitent que celui-ci connaissait son *Credo*[38].

3 – L'éducation de la foi reposait sur l'acquisition d'un «*habitus*» social, par la participation imposée aux rites ecclésiastiques (prédication, messe dominicale, confession et communion annuelles), par l'accomplissement de gestes plus ou moins automatiques (signes de croix, génuflexions), par l'usage de moyens mnémotechniques, fondés sur la répétition (les verbes qui toujours reviennent, «*frequentari*», «*inculcare*», sont révélateurs), sur des schémas numériques (il y a 7 «*peticiones*» dans le *Pater Noster*, 7 péchés capitaux, 7 dons du Saint Esprit, 7 sacrements, et comme il y a 12 apôtres, il y a aussi 12 articles dans le *Credo*, dont on peut distinguer les 14 vérités, 7 sur la «divinité» et 7 sur l'«humanité» du Christ, etc), et enfin sur les rythmes de la métrique : ainsi deux hexamètres rappelaient-ils les 7 articles concernant l'humanité du Christ : «*Nascitur, abluitur, patitur, descendit ad ima / Surrexit, scandit, veniet discernere cuncta*[39].

Cependant, cette formule ne pouvait valoir qu'en latin. En quelle langue les laïcs devaient-ils réciter le *Credo*?

4 – Le P. Gy a suggéré qu'au début du XVIe siècle se distinguaient au moins deux aires culturelles : d'un côté les pays allemands où le *Credo* était communément récité en langue vulgaire par les laïcs à la fin du Moyen Âge; de l'autre les pays «latins», où les clercs, comptant peut-être sur la parenté

[37] Jacques de Vitry, *Sermo ad viduas et continentes* (cf. *supra*, note 15).

[38] Robert Grosseteste, *op. cit.*, p. 157. Voir aussi pour le Midi de la France et la *Summula* de Bérenger Frédol, P. Michaud-Quantin, *Textes pénitentiels languedociens au XIIIe siècle*, dans *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*, *op. cit.*, p. 168-169.

[39] *Décrétales de Grégoires IX*, *Glose*, Lyon, 1553 (Lib. I, *De Summa trinitate et fide catholica*), p. 4.

des langues vulgaires et du latin, s'acharnaient à faire dire le *Credo* en latin par les fidèles[40]. Les documents du XIII[e] siècle que je connais ne me permettent pas de répondre directement à cette question : si l'obligation faite aux clercs d'*expliquer* en langue vulgaire le sens des trois prières à leurs ouailles était constamment et partout réitérée, les textes ne précisent pas en quelle langue ces prières devaient être *récitées*. L'absence de précision sur ce point, qui contraste avec la répétition fréquente de l'ordre donné aux clercs d'expliquer le *Credo* en langue vulgaire, indique peut-être que l'obligation faite aux laïcs de réciter en latin leur *Pater* et leur *Credo* semblait aller de soi. D'autres indices renforcent cette hypothèse : dans le langage parlé, quand le nom des trois oraisons était cité, il l'était en latin[41]. Surtout, si Jacques de Vitry n'écartait pas pour les enfants ignorant le latin la possibilité de prononcer la salutation du Crucifix (« *Adoramus te Christe* », etc...) en langue vulgaire, il s'agissait là, de toute évidence, d'une dérogation exceptionnelle, dont il n'envisageait pas la possibilité pour les trois prières fondamentales du chrétien[42]. Citons enfin une anecdote rapportée par Gérard de Frachet : un laïc compare devant Jourdain de Saxe les laïcs qui « ignorent la vertu » du *Pater Noster* et les clercs qui, en récitant cette prière, « savent ce qu'ils disent »[43] ; la dernière phrase laisse entendre que les laïcs ne comprenaient pas le sens de leur prière, peut-être justement parce qu'ils devaient la dire en latin.

Depuis le XII[e] siècle, il existait pourtant, en langue vulgaire, et notamment en français et en langue d'oc, des traductions en prose ou des paraphrases en vers du *Credo*, de *l'Ave* ou du *Pater*[44]. Mais la plupart de ces

[40] P. M. Gy, *Evangélisation et sacrement..., op. cit.*, p. 568.

[41] Par exemple, quand Jeanne d'Arc, le 21 février 1431, répond à son juge : « Et oultre dist que sa mere luy apprint le *Pater Noster, Ave Maria* et *Credo*, et que aultre personne que sadicte mere ne luy appris sa creance ». Cf. *Minute française des interrogatoires de Jeanne la Pucelle*, éd. P. Doncœur, Melun, 1952, p. 87.

[42] Jacques de Vitry, *Sermo ad pueros et adolescentes, ex Proverb. XXII : « Adolescens juxta viam suam*, etc » : « *Et si predictam crucifixi salutationem nesciatis dicere latine, dicatis lingua vulgari* ».

[43] Gérard de Frachet, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, éd. Reichert, Louvain (M.O.P.H. I.), 1896, p. 137, cap. 42 (cité par P.M. Gy, *Évangélisation et sacrement..., op. cit.*, p. 567).

[44] J'en compte plus d'une quinzaine en français entre le XII[e] et le XV[e] siècle, dont les 3/4 aux deux derniers siècles, dans : J. Sonet, *Répertoire d'incipit des prières en ancien français*, Genève (Société des Publications romanes et française, LIV), 1956, n° 290-294, 297, 788 à 797 ; B. Woledge – H. P. Clive, *Répertoire des plus anciens textes en prose française depuis 842 jusqu'aux premières années du XIII[e] siècle*, Genève (Publications romanes et françaises, LXXIX), 1964, p. 52. Il faut y ajouter le « *Credo* de Joinville », composé en 1250/1251 : L.J. Friedman,

textes datent de la fin du Moyen Âge : et à ce titre, ils sont peut-être l'indice d'un progrès tardif de l'usage de réciter ces prières en langue vulgaire. Auteur d'une paraphrase en vers provençaux du *Credo* vers 1354, Peyre de Seyras, épicier en Avignon, opposait clairement la récitation en latin, telle que lui-même, laïc cultivé, la pratiquait, à la récitation en langue vulgaire de « ceux qui n'entendent pas le latin » :

> « *Credo in Deum* el mon seu
> Que devem dir premieyrament (...)
> Mas sel que non enten latin,
> Lo deurie dire en ayci :
> 'En cre en Dieu lo glorios
> El payre trestot poderos' (...) »[45]

Cependant la plupart du temps le statut de ces versions du *Credo* écrites en langue vulgaire fait problème : certaines traductions peuvent avoir servi à des clercs lisant à des laïcs qui ignoraient le latin la version française du *Credo* ou du *Pater*[46]; mais ceux de ces textes qui apparaissent comme des instruments d'une piété individuelle ne venaient pas remédier à l'ignorance du latin : ils témoignent au contraire, comme dans le cas du *Credo* de Joinville, des ouvertures nouvelles d'une culture savante qui, rompue à l'usage des lettres latines, cherchait à élever la langue vernaculaire à la dignité de la littérature religieuse. Une preuve en est la présence, parmi ces textes, de versions en langue vulgaire du Symbole dit d'Athanase, dont la connaissance n'a jamais été exigée des simples laïcs[47].

De plus, ces textes étaient souvent insérés dans des Livres d'Heures ou des Psautiers : or les psaumes n'étaient généralement pas récités de mémoi-

---

Text and Iconography for Joinville's Credo, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1948.

[45] P. Meyer, *Notice de quelques manuscrits de la collection Libri à Florence*, dans *Romania*, XIV, 1885, p. 485-548, plus particulièrement p. 535-536.

[46] Ce fut peut-être le cas de la plus ancienne traduction française, qui pourrait avoir servi à l'éducation de convers cisterciens : cf. J. Sonet, *op. cit.* n° 793 : ce texte est contenu, avec un *Pater* en français, dans le manuscrit (perdu) de Charleville d'une Règle cistercienne (XIIe siècle). Il n'y a aucun doute dans le cas du *Doctrinal des simples gens* (fin du XIVe siècle), « fait pour les simples gens qui n'entendent pas bien l'escripture sainte. Et aussi pour les simples gens qui n'entendent pas le latin », qui commence par le texte français du *Credo* et son commentaire (texte aimablement transmis par Mme M. C. Gasnault).

[47] Ainsi, dans le *Psautier de Cambridge* ou le *Psautier d'Oxford* : cf. B. Woledge et H. P. Clive, *op. cit.*, p. 52.

re, comme les trois prières fondamentales, mais lus; ils supposaient donc déjà une certaine familiarité avec la culture savante[48]. On peut même se demander dans quelle mesure certaines paraphrases du *Credo* en langue vulgaire n'ont pas été composées dans un but largement littéraire, dont témoignerait notamment le choix varié des rimes; à ce titre, ces pièces s'inscriraient dans une longue tradition littéraire, qui conduit des «*Credo* épiques» des XIe-XIIe siècles au *Credo* de Dante au *Paradis*[49]. Enfin, s'il est vrai qu'à partir du XIVe siècle, ces textes apparaissent parfois au service d'une piété laïque surmontant ainsi l'obstacle de la langue latine, les exemples en sont limités et tardifs et ils supposaient de toute manière l'acquisition par ces laïcs d'un statut social et d'un bagage culturel hors du commun[50].

Sans pouvoir mieux préciser la «géographie» proposée par le P. Gy, ni confirmer de manière certaine son hypothèse, il est sûr qu'au XIIIe siècle et dans le domaine linguistique roman au moins, l'Église n'a pas systématiquement appris aux laïcs à réciter le *Credo* dans leur langue maternelle; elle dut préférer adopter une attitude plus nuancée, laissant paradoxalement l'usage de la langue vulgaire aux clercs lorsqu'ils expliquaient le sens des

[48] Une limite culturelle essentielle passait donc au XIIIe siècle entre ceux qui récitaient les trois prières, et ceux qui en plus maîtrisaient le psautier : c'est le sens d'un *exemplum* d'Étienne de Bourbon (*Anecdotes historiques, légendes et apologues...*, éd. A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877 p. 179, n° 206) montrant comment une «*vetula*» perdit le don des larmes et l'inspiration de l'Esprit (sous la forme d'une colombe) lorsque l'évêque, considérant avec quelle piété elle récitait le *Credo*, le *Pater* et *l'Ave*, (*inculcans iterabat*) voulut en plus lui «donner le Psautier». Même ignorance chez une béguine parisienne, à laquelle s'adressait Guillaume d'Auxerre : «*Tu dices michi : «Certe, domine, nullos psalmos scio, quia non sum clericus vel clerica». Ad minus tu scis tuum Pater Noster, et Ave Maria, hoc scire teneris*», cf. N. Bériou, *La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273*, dans *Recherches Augustiniennes*, XIII, 1978, p. 181, n. 232. Pourtant, en tant que groupe «intermédiaire» entre clercs et laïcs, les béguines se distinguaient souvent de ces derniers par la pratique du psautier; Jacques de Vitry, *Sermo ad virgines et juvenculas, ex. Cant. II, 1* «*Ego flos campi*, etc.», disant pour défendre les béguines contre leurs détracteurs : *Nonne libenter ad ecclesiam vadunt et psalteria sua frequenter legunt?*

[49] E. R. Labande, *Le Credo épique, à propos des prières dans les chansons de geste*, dans *Recueils de travaux (...) Cl. Brunel*, Paris, 1955, p. 68-80; Dante, *La Divine Comédie, Paradis*, XXIV, 130-154.

[50] *Pater, Ave* et *Credo* en langue d'oc, rédigés vers 1354 ainsi que d'autres textes pieux, par un marchand d'épices d'Avignon, Peyre de Serras; cf. P. Meyer, *Notice de quelques manuscrits de la collection Libri à Florence*, dans *Romania*, XIV, 1885, p. 485-548; ou paraphrase du *Credo* en langue d'oc composée vers 1400 et insérée dans son livre de raison par Jean de Barbentane, procureur du chapitre d'une église d'Apt; cf. C. Chabaneau, *Paraphrase des litanies en vers provençaux*, dans *Revue des Langues Romanes*, 1886, p. 243-246.

articles de la foi, mais tâchant d'exiger des laïcs la récitation du *Credo* en latin. Il est vraisemblable que sur ce dernier point une évolution eut lieu à la fin du Moyen Âge en France, la récitation du *Credo* en langue vulgaire ayant été alors mieux admise ici peut-être qu'en Italie, mais moins bien qu'en Allemagne.

5 – Menés dans de telles conditions, les efforts déployés par l'Église pour «faire croire» les laïcs eurent sans doute des résultats limités: en témoignent la répétition inlassable des mêmes prescriptions au bas Moyen Âge[51], ou dès le XIII[e] siècle, la manière dont l'Église a parfois ramené ses exigences en matière de «foi explicite» de l'ensemble du *Credo* à la seule croyance à la Trinité, que manifestait un geste – le signe de croix – à défaut d'une parole. Jacques de Vitry se scandalisait aussi au spectacle de vieillards incapables, en dépit de leur âge, de réciter le *Pater Noster* au delà du mot «*sanctificetur*» ou du mot «*debitoribus*»[52].

Surtout, réduite à l'état d'une formule dont le sens était plus ou moins bien compris, la «prière» du *Credo* n'avait peut-être pas pour les laïcs le même sens que pour les clercs. Pour l'Église, la profession de foi avait une «*virtus*» spirituelle: récitée le matin, elle aidait à réaliser dans la journée les «bonnes œuvres» elles aussi nécessaires au Salut; le soir, elle chassait les «tentations des démons». Inversement, le défaut de foi favorisait l'agression démoniaque[53]. Étienne de Bourbon rapportait dans un *exemplum* qu'une «coutume» des Prêcheurs voulait qu'à l'agonie d'un frère, les assistants «répètent le Symbole» pour «mettre en fuite les démons»[54]. Quelle que fût la signification qu'Étienne de Bourbon et les frères prêcheurs accordaient à cette dernière expression, il est vraisembable que les auditeurs laïcs de cet *exemplum* se représentaient la déroute des démons d'une manière très réaliste. Comme pour les deux autres prières, auxquelles il s'est trouvé peu à peu associé, le *Credo* était en effet pour les laïcs une formule «magique»,

[51] Cf. F. W. Oedinger, *op. cit.* p. 51.

[52] Jacques de Vitry, *Sermo ad pueros et adolescentes, ex Proverb. XXII; «Adolescens juxta viam suam, etc»* : *«Quidam tamen ita sunt rudes et bestiales quod vix semel in anno, quando debent communicare, ad ecclesias vadunt, et nesciunt orare, neque «Pater Noster» vel «Ave Maria» aut «Credo in Deum» didicerunt. Unde quando adulti facti sunt, nunquam plene et integre possunt addiscere, sicut quidam senes rudes et fatui dicunt quando queritur ab eis si sciunt «Pater Noster»; respondent: «Scio usque ad «sanctificetur», vel usque ad «debitoribus», sed nunquam ultra potui transire»...*

[53] Voir par exemple: *Liber exemplorum ad usum praedicantium*, éd. A. G. Little, Aberdeen, 1908, p. 85-86, n° 142.

[54] Étienne de Bourbon, *Apologues ... op. cit.*, p. 284, n° 334.

dont la «*virtus*» consistait à préserver dans l'instant contre l'agression des démons, la mort ou les angoisses nocturnes. Cette situation fut sans doute favorisée par la difficulté qu'avaient les laïcs à saisir le sens précis de ces formules. Mais si les clercs firent d'indéniables efforts pour les leur faire comprendre, ils semblent s'être accomodés aussi d'une conception «populaire» de la «*virtus*» qui n'était pas exactement la leur: au laïc qui s'inquiétait «d'ignorer la vertu» du *Pater*, à l'inverse des clercs qui «savent ce qu'ils disent», Jourdain de Saxe répondait que cette prière «vaut autant dans les deux cas, comme une pierre précieuse vaut autant dans la main de celui qui ignore sa vertu que dans celle de celui qui la connaît»[55]. Le *Pater* était-il réduit à l'état d'«objet magique»? C'est bien ce qui apparaît dans un sermon de Jacques de Vitry enjoignant aux veuves d'apprendre les trois prières aux enfants: «s'ils ne comprennent pas bien la vertu des mots, ceux-ci leur sont néanmoins utiles; de même que le serpent ne comprend pas la force du chant et de l'incantation dont les mots lui font pourtant du tort, la vertu (des mots de la prière) agit chez ceux qui ne les comprennent pas»[56].

Ces citations suggèrent une réflexion et une hypothèse:

– sans nier l'éclosion d'une «spiritualité des laïcs» aux derniers siècles du Moyen Âge, il serait téméraire de généraliser, au-delà de certaines élites sociales et culturelles, l'idée d'une «intériorisation» de la foi trop souvent comprise comme le résultat d'une évolution linéaire, et d'un évident «progrès» inspiré par l'Église.

– Le «magisme» qui passe corrélativement pour avoir été le frein principal de cette évolution en tant que «survivance» d'une mentalité archaïque[57], fut peut-être tout autant, et paradoxalement, le résultat de l'effort d'éducation des masses laïques entrepris par l'Église à partir du XIIIe siècle, ou plutôt de ses contradictions: au moment où l'Église cherchait à «expliciter» au profit de tous les chrétiens la foi nécessaire à leur

[55] Cf. *supra*, n. 43.

[56] Jacques de Vitry, *Sermo ad viduas et continentes, ex. Cant. I, 9, «Pulchre sunt gene tue, etc»: «Hec omnia compendiose debetis cogitare et filios vestros docere, qui si bene virtutem verborum non intelligunt, nichilominus eis prosunt, sicut serpens vim carminationis et incantationis non intellegit, et tamen verba illa illi obsunt, et virtutem suam consequntur in illis qui ea non intellegunt»*.

[57] Pour la critique plus détaillée de ces thèses, je me permets de renvoyer à mon article *Religion populaire» et culture folklorique*, dans *Annales E.S.C.*, 1976, 5, p. 941-953.

salut, elle leur imposait des limites, notamment linguistiques, à une compréhension «orthodoxe» des prières qu'ils devaient réciter.

Quelles furent donc les raisons de cette attitude contradictoire?

«Non credenda»

Dans sa réflexion théologique comme dans sa pratique apostolique, l'Église du XIII[e] siècle fit preuve de réalisme à l'égard de la foi des simples laïcs et toléra de leur part une très grande «ignorance»[58].

L'Église n'a-t-elle pas été tout naturellement contrainte d'adopter cette attitude, lorsqu'elle s'est trouvée confrontée à l'«inculture» des «*illiterati*», étrangers à la culture cléricale, savante, écrite et latine? Cette explication est sans doute insuffisante : le minimum de foi «explicite» exigé des laïcs a été fixé, de manière délibérée par l'Église, comme l'unique moyen de préserver les simples chrétiens de deux dangers : d'une part les croyances hérétiques, de l'autre les croyances «superstitieuses» du folklore. Les unes et les autres étaient en effet présentées par Maurice de Sully comme les deux types de croyances détournant le chrétien de la vraie foi[59]. Et venant de donner à son clergé du diocèse de Coventry un modèle de commentaire du *Credo* destiné à l'instruction du «peuple», l'évêque Roger de Weseham (1245-1256) opposait au Symbole les deux facteurs qui «détruisent, voilent et obscurcissent» la vraie foi : «en premier lieu les hérésies qui manifestement s'opposent aux articles de la foi (...). Et d'autre part, ce qui tira son origine des arts magiques, que les démons inventèrent pour les transmettre aux hommes; parmi ces derniers, certains, ayant été ainsi trompés, s'efforcent quotidiennement de tromper les autres»[60].

1 – La négation au moins partielle du Symbole de la foi était comprise dans la définition même de l'hétérodoxie. La composition des nouvelles versions du Symbole (Nicée, Constantinople, «*Quicumque vult*»), était historiquement liée à la réfutation de l'hérésie ou du schisme et les clercs du XIII[e] siècle en avaient bien conscience : face au schisme, quand les Pères du

[58] C'est également dans un sens plus laxiste que les théologiens du XIII[e] siècle redéfinissaient le «péché d'ignorance» : cf. O. Lottin, *La nature du péché d'ignorance. Enquête chez les théologiens du XII[e] et du XIII[e] siècle*, dans *Revue thomiste*, n. s., XV, 1932, p. 634-652, 723-738.

[59] Maurice de Sully, Sermon *De sancta et individua Trinitate* : «*Hodie, carissimi*, etc, (cf. *supra*, n. 19), f[o] 59[vb] : «*Ita et nos, dilectissimi, abjecta omnium heretice pravitate et sortilegiis quibus illi christiani qui sanam non habent fidem utuntur et variis divinationibus in quibus credunt etc.*».

[60] Roger de Weseham, *Instituta*, éd. C. R. Cheney, *English Synodolia of the thirteenth Century*, Oxford University Press, rééd. 1968, p. 152.

deuxième concile de Lyon obtinrent en 1274 de Michel Paléologue une profession de foi propre à leur donner l'illusion passagère d'une prochaine réunion des Églises[61]; face, surtout, à l'hérésie, puisque tous les synodes méridionaux réunis pour lutter contre les cathares encouragèrent en même temps les curés à enseigner le *Credo* aux fidèles; et quand Innocent III réconcilia avec l'Église Durand de Huesca, ancien chef des vaudois d'Aragon, il lui imposa la récitation du *Credo* avant de l'autoriser à prêcher[62].

Or la « simplicité » même des « *simplices* » semblait soit les porter plus aisément à l'« erreur » s'ils prétendaient se mêler eux-mêmes de « subtilités », soit faire d'eux les proies faciles des hérétiques cherchant à les séduire. Face à ce danger, l'Église choisit de mieux instruire les fidèles, mais en même temps de prêcher la soumission des « *minores* » aux « *majores* », réservant à ceux-ci la pleine « *cognitio* » de la foi et le devoir de l'enseigner, à ceux-là la « *devotio* » et le devoir d'obéissance à l'Église : chaque fois que l'« *homo simplex* » ou la « *vetula* » entendaient la prédication de quelque nouveauté, ils devaient s'assurer avant d'y adhérer que l'Église universelle « tenait » cette croyance; et saint Bonaventure d'ajouter : pour les « *simplices* », le principal remède à l'erreur est l'« instruction »[63].

Pour l'Église, confrontée depuis le XI[e] siècle à la menace des hérésies populaires, il fallait donc trouver un équilibre, difficile à tenir, entre deux buts contradictoires : l'instruction des laïcs et leur soumission aux clercs. Cette difficulté apparaît bien dans l'attitude de l'Église à l'égard de la langue vulgaire : au XIII[e] siècle les clercs en firent dans leur prédication un usage sans précédent[64]; mais plus que jamais ils en contrôlèrent aussi son emploi à des fins religieuses par les laïcs, car elle était la langue de l'hérésie. Certains hérétiques possédaient des versions écrites en langue vulgaire du *Credo*, du *Pater*, voir de l'*Ave*[65]. On comprend ainsi que seule une élite

[61] Cf. *1274, année charnière. Mutations et continuité* (Lyon-Paris, 30 septembre-5 octobre 1974), Paris, CNRS, (Colloques Internationaux du CNRS, n. 558), 1977, p. 137-207.

[62] G. Dumeige, *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la Foi catholique*, Paris, 1969, p. 131.

[63] Bonaventure, *Sent.* III, Dist. XXV, art. 1, q. III (Quaracchi, p. 545).

[64] M. Zink, *la Prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976.

[65] À l'occasion de la condamnation des hérétiques amauriciens en 1210, l'archevêque de Sens Pierre de Corbeil ordonna que soient remis aux évêques « les livres théologiques écrits en roman (...), le *Credo in Deum* et le *Pater Noster* en roman, mais pas les vies de saints (...), découverts chez celui qui est réputé hérétique », cf. *Cartulaire de l'Université de Paris*, éd. Denifle-Chatelain, Paris, 1889, I, p. 70, n. 11 (cf. P. M. Gy, *op. cit.*, p. 569, n. 26) Des hérétiques lollards jugés par l'évêque de Norwich en 1428-31 avouèrent posséder des livres écrits en *anglais* qui contenaient le *Pater Noster*, l'*Ave Maria* et le *Credo*, cf. *Heresy trials in the diocese of Norwich 1428-31*, éd. N. P. Tanner, Londres (Camden Fourth Series, 20), 1977, p. 69 et 73.

sociale et culturelle, le plus souvent cléricale d'ailleurs, ait pu faire de telles traductions impunément, et que le nombre de celles-ci restât limité. Ainsi s'explique aussi l'attachement durable de l'Église à la récitation du *Credo* en latin par les laïcs.

Par peur de l'erreur doctrinale, l'Église a donc voulu limiter le raisonnement des «simples»[66]. Mais du coup, elle dut réduire le plus possible leur «*cognitio*», plaçant au plus bas le seuil de tolérance au-dessous duquel, disait saint Bonaventure, l'ignorance n'est plus excusable et révèle «négligence et mépris». L'erreur des «simples» était même excusable tant qu'elle n'était pas défendue avec l'obstination (*pertinacia*) caractéristique de l'hérétique[67]. Jacques de Vitry en donnait un exemple, en dénonçant «l'opinion détestable et diabolique» de ceux qui affirment qu'au Jugement dernier ou au paradis nul ne reconnaîtra son prochain, à l'exception des parrains et marraines qui seuls reconnaîtront leurs filleuls[68]. De toutes les erreurs que le prédicateur condamnait à la suite de son commentaire du *Credo*, celle-ci, concernant le Jugement dernier, était la seule à avoir un rapport direct avec l'un des articles de la foi. Pourtant, tout en la combattant, Jacques de Vitry ne parlait pas d'«hérésie», mais seulement d'«opinion». Il est vrai que dans ce sermon il dénoncait surtout les «fausses croyances» des «*vetule*», moins suspectes d'hérésie que de sortilèges.

2 – De nombreux sermons consacrés au *Credo* et destinés au «peuple» opposent aux articles de la foi des croyances distinctes de l'hérésie, mais que le chrétien doit bannir avec la même énergie (*non credenda, stulta et falsa credulitas*, voire même : *infidelitas*) : croyances aux divinations et aux sortilèges, «sorceries et charaies» (*caracteres*) pour employer les termes français de Maurice de Sully.

Celui-ci enjoignait aux «prêtres» de détourner leurs fidèles de «*malvaise creance*» au profit de «*bone creance*», qui est contenue dans le *Credo*. Jacques de Vitry recommandant aux veuves d'éduquer leurs enfants dans la

[66] Voir par exemple, parmi bien d'autres, ce que prêchait Humbert de Romans *Ad omnes laicos* : *(Laici) non debent ascendere ad scrutandum secreta fidei quam tenent clerici, sed adhaerere implicite*, cf. Humbert de Romans, *De modo prompte cudendi sermones*, éd. M. de La Bigne, Lyon (Maxima Bibliotheca Veterum Patrum XXV), 1677, p. 491.

[67] Thomas d'Aquin, *In Lib. III Sent.* Dist. XXV, q. II, *solutio* 3 : «*Ad primum ergo dicendum, quod non condemnantur simplices pro haereticis, quia nesciunt articulos, sed quia pertinaciter defendunt ea quae sunt contraria articulis; quod non facerent, nisi per haeresim fidem corruptam haberent*».

[68] Jacques de Vitry, *Sermo ad viduas et continentes, ex. Cant. I, 9* : «*Pulchre sunt gene tue, etc*» : «*Contra illos qui credunt quod in judicio vel in paradisio non cognoscent se nisi patrinus filiolum et e converso (...)*».

foi, leur ordonnait de les préserver et de se détourner elles-mêmes de ces croyances contraires. Trois types d'arguments peuvent être distingués dans son raisonnement, qu'illustre un grand nombre d'*exempla* :

– il condamnait les femmes qui, pour connaître l'avenir ou découvrir des choses cachées, ont recours aux devins; quand ceux-ci ne sont pas des charlatans juste bons à les tromper en abusant de leur «simplicité», ils disent parfois vrai, mais parce que le diable parle à travers eux; ainsi ces femmes sont-elles doublement fautives à l'égard de Dieu: elles attendent des devins ou de présages la connaissance de l'avenir, alors que le temps futur n'appartient qu'à Dieu; elles vouent aux démons, qui inspirent les devins, les honneurs dus à Dieu seul.

À ces croyances sont intimement mêlées des «observances vaines et curieuses» : don d'étrennes au nouvel an, projection de blé sur les nouveaux époux, en signes de bon augure, etc. L'«idolâtrie» est aussi citée (mais non le mot «superstitions») à propos de ceux qui «placent leur foi dans des pierres ou des statues».

– à plus forte raison, Jacques de Vitry condamnait les devins eux-mêmes, vrais ou faux, et les sorcières (*sortilege* et *malefice*), qui utilisent les prières de l'Église dans les invocations qu'elles chantent (*carminationes*), confectionnent avec l'hostie ou le saint chrème des philtres d'amour, ou se rendent coupables de maléfices sexuels.

– toutes ces condamnations avaient en commun la référence au diable et aux démons, dont les figures acquéraient ainsi une importance considérable et nouvelle au XIIIe siècle, mais dont les pouvoirs étaient aussi soigneusement précisés: le diable peut dévoiler les choses cachées, notamment les péchés, et prédire l'avenir; il agit sur l'imagination des hommes (*diabolica suggestio, illusio diabolica*), et par exemple fait croire à une femme qu'elle vole la nuit, ou à un homme que son épouse a été transformée en jument; il peut enfin prendre lui-même la forme (*forma, species*) d'un homme ou d'un animal. Ses pouvoirs très étendus ont pourtant une limite essentielle: comme l'enseignait déjà saint Augustin, le diable ne peut agir qu'avec «la permission de Dieu».

En «démonologisant» des pans entiers de la culture folklorique, en lui appliquant la grille d'analyse et d'interprétation du système démonologique augustinien, en vulgarisant peut-être une partie de ce savoir et notamment l'obsession de Satan, l'Église a, aux XIIe et XIIIe siècles, fait connaître au diable et aux démons une indéniable promotion dans le système des croyances: parachevant le portrait de l'«Ennemi», elle n'a pas manqué, en réponse sans doute au dualisme des cathares, de rappeler qu'il était soumis à Dieu son maître et créateur; mais elle a surtout, dans le contexte nouveau

de son apostolat en milieu laïc, su faire du diable un précieux auxiliaire de sa propre action.

À condition de ne pas accorder au diable ce qui revient à Dieu, la croyance *au* diable devenait en effet un élément essentiel de la « vraie » croyance *en* Dieu et de la vie morale du chrétien : puisque les pouvoirs du diable sont à craindre en proportion des péchés que le diable suggère à l'homme puis dénonce par la bouche des devins, une existence vertueuse est la meilleure protection contre ses embûches; qui néglige les sacrements, et surtout omet de se confesser, prête le flanc aux tentations diaboliques : voilà qui venait à point en renfort du canon *Omnis utriusque sexus* de 1215 imposant à tout chrétien de se confesser au moins une fois l'an; enfin la récitation fréquente de l'*Ave Maria* ou du *Credo* mettait en fuite les démons dans les moments désespérés. Ainsi s'éclaire bien ce que signifiait la « *virtus* » du *Credo* : elle remettait le diable à sa juste place dans un système de la « bonne croyance » où il jouait un rôle essentiel, quoique subordonné à celui de Dieu.

Mais la place du diable dans le système de la croyance était ambiguë : il s'agissait de croire au diable comme au trompeur par excellence (*delusor*), qui « fait croire » ce qu'il « ne faut pas croire » (*non credenda*), afin d'éviter sa tromperie même et parvenir au Salut.

Parmi les tromperies traditionnellement attribuées à l'action du diable sur les esprits des « simples » et surtout des femmes, figurait en première place la croyance au vol nocturne de certaines femmes dans le cortège de Diana ou Hérodiade. Traditionnellement, l'Église considérait que cette croyance était non seulement « infidèle » (*a recta fide deviant*), mais fausse (*hec omnino falsa esse*) et inspirée par le Malin à l'esprit de ceux qui la tenaient pour vraie (*a maligno spiritu talia fantasmata mentibus fidelium irrogari*) : sa condamnation vers 900 par le *canon Episcopi* (attribué à tort à un concile d'Ancyre du IVe siècle, mais cette antiquité renforçait encore son autorité), a été rappelée par Buchard de Worms, Yves de Chartres, et surtout Gratien dans son *Décret* au milieu du XIIe siècle[69] : le *canon Episcopi*, déniant toute réalité objective au vol nocture des sorcières, devint ainsi l'un des fondements de la démonologie du Moyen Âge central.

Or la croyance religieuse, tout autant que les techniques pour « faire croire », sont des phénomènes historiques, soumis au changement. Entre 1450 et 1470, les fondements de cette démonologie furent remis en cause : Jean Vineti, Nicolas Jacquier, Pierre Mamoris imposèrent l'idée que le vol nocturne des sorcières n'était pas une illusion suggérée par le diable, mais

[69] Gratien, *Decretum*, Pars II, Causa XXVI, Quaestio V, c. XII (Friedberg, I, col. 1030-1031).

une réalité, et qu'il fallait croire à cette réalité avec la même ardeur qui, jusqu'à présent, avait servi à dénoncer l'illusion. Une telle inversion de la croyance officielle fondait la possibilité théorique du sabbat, dont le nom apparut et se répandit au même moment[70]. Elle allait permettre le début de la chasse aux sorcières.

Cette évolution très importante demanderait à être analysée et interprétée avec précision. Notons simplement comment l'Église s'est détachée de la croyance qu'elle professait depuis plusieurs siècles : elle ne déclara pas que sa croyance antérieure était fausse, ce qui, dans sa situation d'institution dont «l'autorité» se voulait absolue, eût été tout simplement inconcevable; elle soutint que l'objet de la croyance avait changé, que les sorcières n'étaient plus les mêmes : autant les «anciennes sorcières» étaient victimes de vaines croyances, autant les «nouvelles sorcières» – dont le *Malleus maleficarum* situait l'apparition vers 1400[71] – concluaient volontairement avec le diable un «pacte exprès» pour s'envoler toutes ensemble au sabbat, se métamorphoser et transformer les autres en bêtes.

En apparence, la démonologie savante avait donc fini par faire sienne la croyance folklorique au vol nocturne des sorcières, depuis longtemps dénoncée sur la base du *canon Episcopi*. En fait, loin d'en reconnaître tardivement le bien-fondé, l'Église l'avait soumise à une rationnalité positive et historisante, qui, écartant toute possibilité de doute et d'alternative, ruinait le fondement même de la croyance : il ne s'agissait plus pour elle d'une croyance, mais d'un fait objectif qu'elle garantissait de son autorité et qui justifiait la répression la plus sévère. Face à l'inquisiteur, la sorcière n'était pas coupable de «mal croire», mais d'avoir physiquement rejoint le sabbat et commis des crimes...

L'obsession du satanisme n'était pas aussi intense au XIIIe siècle. Les clercs, peut-être, cherchaient moins alors à dénoncer partout l'emprise du diable, qu'à mettre la croyance au diable au service de la croyance en Dieu. Mais s'ils étaient bien armés pour établir de telles distinctions, les «*minores*» l'étaient moins, dès lors qu'il était fait officiellement vertu de leur «ignorance»: l'on ne saurait par conséquent s'étonner que, de ces deux pôles constitutifs et inégaux de la «vraie croyance», ils aient parfois inversé le rapport, ruinant tout l'édifice du système ecclésiastique de la croyance; c'est ainsi que le *Credo*, expression minimale de la seule foi «explicite»

[70] En dernier lieu, la remarquable synthèse de F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Florence, La Nuova Italia Editrice, 1979, p. 81-85.

[71] Henry Institoris et Jacques Sprenger, *Le Marteau des sorcières*, présentation et traduction par A. Danet, Paris, Plon 1973, p. 341.

exigée des simples laïcs, put servir d'incantation aux sorcières[72]. Certains historiens de la «religion populaire» verraient là une forme pervertie de la religion officielle. J'y vois plutôt un trait caractéristique du fonctionnement de la culture folklorique, au contact de la culture dominante et au niveau précis où l'Église avait choisi de l'établir: celui d'une «sainte ignorance» qu'atténuait à peine le minimum de croyance «explicite» qui était nécessaire au Salut des plus «simples» et avait été exactement défini dans le souci d'exorciser à la fois le danger de l'hérésie populaire, en promouvant la «*devotio*» des laïcs, et celui de la magie, en donnant à ces derniers des rudiments de «*cognitio*».

3 – Inspirée par la crainte d'une double perversion de la foi, l'assignation d'une telle position culturelle et religieuse aux simples laïcs dans l'Église est bien illustrée par l'*exemplum* de la «*vetula*» habituée à dire le *Credo*, le *Pater* et l'*Ave*, et qui perdit le «don des larmes» quand, à l'instigation malheureuse de son évêque, elle y ajouta la lecture du psautier[73]. La nature même de ce récit, qui était un *exemplum* destiné à être prêché aux principaux intéressés, les laïcs, montre que l'Église a cherché à fixer de manière très consciente, et même «militante», cette position des laïcs, et qu'elle a voulu la fixer le plus bas possible: l'évocation du don surnaturel des larmes servait à justifier l'impossibilité pour cette vieille femme de dépasser la limite culturelle qui était assignée à son état et qui la privait de l'usage de la lecture. Pour mieux souligner le bien-fondé de cette limite, les théologiens valorisaient parfois l'ignorance de la *vetula*, affirmant qu'en matière de foi, elle en savait plus que les anciens philosophes[74]. Mais leur jugement était empreint d'une grande ambiguité, puisqu'ils utilisaient le même mot pour dénoncer les sorcières[75].

Ainsi l'Église se contredisait-elle doublement:

– d'une part, en entretenant l'«ignorance» et la «simplicité» des laïcs, elle courait le risque de les laisser sans défense face aux erreurs dont elle

[72] *Le Doctrinal des simples gens*: *Des sorceries et devinemens* (...): «Nous ne disons pas que s'aucuns cueillent herbes medicinables en disant le *Credo* ou le *Pater Noster*, que ce soit pechie mortel, mais qu'il ne le face par sorcellerie ou par autre mauvaise entencion» (BN, mss. fr. 1008, 1055 et 1846; texte transcrit par Mme M. C. Gasnault).

[73] Cf. *supra*, n. 48

[74] Cf. *Index Thomisticus*, *s.v. vetula*, par ex. *Sermon pour les SS. Pierre et Paul*: *Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi* (*Opera Omnia*, Parme, XXIV, 228 A), qui illustre l'idée d'un progrès linéaire de la foi dans l'histoire.

[75] Sur les jugements portés par un prédicateur comme Étienne de Boubon sur les *vetule*, voir: J.-C. Schmitt, *Le Saint Lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII*e *siècle*, Paris, Flammarion, 1979, p. 56-57

cherchait au même moment à les détourner : soit qu'ils fussent séduits par les «nouveautés» et les «subtilités» de l'hérésie, soit que leur «vanité» les poussât à consulter les devins. Le fait est que l'Église ne parvint jamais à éradiquer les «superstitions» qu'elle n'eut de cesse de condamner.

– D'autre part, en voulant *fixer* cette position des laïcs, elle contredisait sa propre vision d'une «explicitation» progressive de la foi, dans la vie de chaque homme pris individuellement, comme dans l'histoire de l'humanité. En effet, cette perspective mettait en cause, à terme, la supériorité des clercs sur les laïcs; c'est cette hiérarchie que refusaient justement les hérétiques, en déniant la légitimité du sacerdoce et en revendiquant pour tous les laïcs le droit de prêcher. Pour l'Église, au contraire, la soumission imposée aux laïcs préservait la domination culturelle et sociale des clercs. Pour mieux démontrer le caractère immuable de cette hiérarchie, Humbert de Romans l'inscrivait dans un ordre biologique et lui donnait la rigidité de la pierre : il y a deux «races» d'hommes (*dua genera hominium*), celle des clercs «qui sont supérieurs en dignité et plus intelligents par leur science», et celle des laïcs «qui abondent moins en ces choses»; c'est pourquoi l'édifice de l'Église comprend «deux parties, le chœur, réservé aux clercs, et la nef, réservée aux laïcs»[76].

En théorie et, dans une large mesure, en pratique, un effort soutenu pour «faire croire» devait assurer à la foi un progrès continu. Mais l'idée même de ce progrès se heurtait à une limite idéologique, dont l'expression théologique résidait dans le rapport immuable et complexe entre croyance «explicite» et croyance «implicite», «*majores*» et «*minores*», et dont la conséquence pratique était, en dépit d'échanges constants, le maintien d'une forte dichotomie entre la culture folklorique et ses croyances spécifiques vouées par l'Église à l'empire des démons, et la culture cléricale, en position dominante, dont l'accès était largement et délibérément interdit aux plus «simples».

EHESS-Paris Jean-Claude SCHMITT

[76] Humbert de Romans, *De modo prompte cudendi sermones, op. cit.*, p. 491, modèle de sermon *Ad omnes laicos*.